Möglichkeit – *1. Zum Begriff.* Der Begriff ‹Möglichkeit› (M.) zählt neben ↑‹Notwendigkeit› und ↑‹Wirklichkeit› zu den sog. Modalbegriffen. Diese kennzeichnen den Status bestehender oder nicht bestehender Sachverhalte oder ihrer Bestandteile bezüglich ihres Anderssein-Könnens. Als Übersetzung des griech. ‹*dynamis*› markiert M. ein (nach einigen Vorläufern) erstmals bei Aristoteles differenziert erschlossenes Problemfeld, welches angesichts der metaphysischen Aufgabe, das ↑Seiende zu erfassen «insofern es ist»[1], insbes. Entstehen und Vergehen, Veränderung, ↑Bewegung, ↑Zeitlichkeit thematisiert. Die beiden lat. Übersetzungen von ‹*dynamis*› – ‹*possibilitas*› und ‹*potentia*› – verweisen bereits auf zwei Sichtweisen: Letztere richtet sich auf ein Können, welches auf Vermögen, Fähigkeit, Macht gründet, also den Inhalt einer Aussage der Art ‹Für a ist es möglich, x zu sein› (oder zu werden, oder zu tun). ‹Möglich› wird hier – als Modalität ↑*de re* – prädikativ gebraucht, ist ↑Prädikat oder Teilintension eines Prädikates (z. B. wasserlöslich, zeugungsfähig, berechenbar, robust, zerstörerisch etc.). Erstere hingegen richtet sich – als Modalität ↑*de dicto* – auf den Status des ausgesagten ↑Sachverhalts selbst, ausgedrückt in ↑Aussagen der Art ‹Es ist möglich, dass p; es kann sein, dass p›. Hier erscheint ‹M.› als Operator, der eine Qualifikation des gesamten Sachverhaltes (innerhalb dessen ggf. ein Modalprädikat auftritt), vornimmt.[2] Die dt. Fremdwörter bzw. Fachtermini ‹Possibilität›, ‹Potenzialität› und, sofern quantitative Kalkulierbarkeit gegeben ist, ‹Probabilität/↑Wahrscheinlichkeit› sind dieser doppelten Problemsicht verhaftet.

Bezüglich der Qualifizierung von ‹möglich› im prädikativen oder operativen Gebrauch werden üblicherweise bestimmte Hinsichten unterschieden, die in ihren Binnenverhältnissen entsprechend den jeweiligen Ansätzen unterschiedlich gefasst sind: So findet sich oftmals eine primäre Einteilung in ontologische (Seinsmöglichkeit), alethische (M. des Wahrseins), epistemische M. (Erkennbarkeit).[3] Je nach philosophischem oder theologischem Standpunkt werden diesen M.typen die logische M. und die ontische/reale/physische M. zu-, vor- oder nachgeordnet (s.u.).

Da die Relationierung von ↑Sein, ↑Wahrheit und Erkennbarkeit die Kernfrage der theoretischen Philosophie, ferner die Frage des Tun-Könnens ein zentrales Problem der praktischen Philosophie ausmachen, ist klar, dass «die fundamentalen Entscheidungen der ↑Metaphysik von jeher auf dem Gebiet der Modalität gefallen sind» (N. Hartmann[4], s.u.) und in den «verschiedenen Ansätzen zur M.frage jeweils über das Wesen der Philosophie und ihre Aufgabe und Methode philosophischer Untersuchungen mitentschieden wird».[5] Die ausdifferenzierte und im Sprachgebrauch inhomogene Problemgeschichte legt hiervon Zeugnis ab. Eine grundlegende Zäsur scheint freilich ersichtlich: Wenn Chr. Wolff in bewusstem Kontrast zum Diktum des Aristoteles unter dem Eindruck der Leibnizschen Philosophie die These «Philosophie ist die Wissenschaft des Möglichen, insofern es sein kann»[6] zur Gesamtcharakteristik der Philosophie erhebt, wird ersichtlich, dass die Befassung mit dem Möglichen nicht mehr der Notwendigkeit einer Verarbeitung und Integration irritierender Phänomene (Entstehen, Vergehen, Veränderung, Bewegung etc.) und ihrer Theoreme auf der Suche nach dem ↑Absoluten, für sich gegebenen und in sich ruhenden Sein ist, sondern die M.frage basal für die Begründung sowohl der Philosophie als auch der Wissenschaften wird. Dieser fundamentale Charakter der Frage wird auch und gerade daran ersichtlich, dass Modalbegriffe nur in ihrem wechselseitigen Verhältnis zu klären sind: M., Notwendigkeit und Wirklichkeit können je nach Ansatz auf den Feldern der ontologischen, alethischen und epistemischen M. in unterschiedlicher Weise als Definiens oder Definiendum füreinander gefasst werden. Dies soll nachfolgend exemplarisch dargestellt werden.

2. Zur Begriffs- und Problemgeschichte

2.1 Aristoteles

Aristoteles unterscheidet zwischen dem Möglichen «in Bezug auf ein Vermögen» und dem «Möglichen ohne Bezugnahme auf ein Vermögen».[7] Letzteres wird als Widerspruchsfreiheit charakterisiert. Da gilt: «es ist nicht möglich, dass dasselbe zu einer und derselben Zeit sei und nicht sei»[8], beruht der Satz des Widerspruchs auf einer ontologischen Voraussetzung der Verfasstheit des Seins, weshalb «der Satz, kontradiktorische Aussagen können nicht zugleich wahr sein, der sicherste unter allen ist».[9] Wir haben also hier eine operative Verwendung von ‹möglich› bezogen auf die ontologische und die Denkmöglichkeit. Es gibt aber auch Passagen, die weiter bezüglich der Seinsmöglichkeit differenzieren[10]: Hier wird darauf verwiesen, dass ein Ton nicht gesehen werden kann einerseits (reine realdefinitorisch ausgeschlossene Denkmöglichkeit), andererseits Menschen auf dem Mond nicht gesehen werden können, was zwar ‹aufgrund ihrer Natur› durchaus möglich (also ontologisch möglich und mithin denkbar) sei, jedoch nicht daseinsmöglich (also real, ontisch – aus damaliger Sicht).

Der Bereich realer M.en entfaltet sich bezüglich der Vermögen. Im allgemeinen Sinne wird hier Vermögen (dynamis) der Wirklichkeit (energeia) gegenüber gestellt. Allerdings sind hier weitere Differenzierungen erforderlich, denn «Vermögen und Wirklichkeit erstrecken sich weiter als nur auf das in Bewegung befindliche»[11], Vermögen ist also nicht bloß ein Prinzip der Veränderung. Vielmehr ist zu unterscheiden zwischen dem Verhältnis der $dynamis_1$ zur Bewegung (*kinesis*) als Wirksamkeit/Vollzug einerseits, und dem Verhältnis des Stoffes/hyle («was der M. nach ein bestimmtes Etwas ist»[12]) zu seiner Wesenheit (*ousia*) als Verwirklichung in einer Form andererseits. Stoff ist «dem Vermögen nach Form» ($dynamis_2$[13]), wobei er vielerlei Vermögen aufweisen kann, die jeweils durch eine bestimmte Form, die wirklich sein muss, verwirklicht werden.

Innerhalb der $dynamis_1$ mit ihrem Komplementärbegriff *kinesis* unterscheidet Aristoteles die aktive von der passiven *dynamis*: als Prinzip der Veränderung oder Bewegung «in einem anderen», «andererseits das Prinzip der Veränderung von einem anderen».[14] Innerhalb der $dynami_2$ findet sich eine Unterscheidung, die der doppelten Bedeutung von *ousia* geschuldet ist, nämlich «einmal als letztes Substrat, das nicht von anderem ausgesagt wird, dann als dasjenige, welches ein bestimmtes Seiendes und selbstständig ist».[15] Erstere führt letztlich auf ein Vermögen, das zugleich wirkliche Tätigkeit ist, also *dynamis* und *energeia* vereint, weil ↑Zeit und Bewegung selbst nicht entstanden sein können.[16] «Auf solche Weise bewegt das Erstrebte, und auch das Gedachte bewegt, ohne bewegt zu werden» .[17] Diese Lehre, die auf diejenige vom unbewegten ersten Beweger hinaus läuft, wurde zum Ausgangspunkt der scholastischen Theologie. Die sich selbst denkende ↑Vernunft, das absolute Leben als Zusammenfall von unbegrenztem Vermögen[18] und wirklicher Tätigkeit[19] steht für Gott. Entsprechend der zweiten Begriffsverwendung von ‹*ousia*› hingegen gilt, dass Seiendes dem Vermögen nach «zum Seienden der Wirklichkeit nach» wird. Die Wirklichkeit dieses Werdens ist die ↑Entelechie.[20] Neben diesem Noch-nicht-Seienden, das in den Materialursachen begründet ist, unterscheidet Aristoteles das im Gegensatz zum Notwendigen stehende kontingente Wirkliche, das auch anders sein kann. Es ist quasi indirekt durch die Wirkursachen bedingt, wenn diese durch Materialursachen behindert werden, und es ist nicht Gegenstand der Wissenschaften, die sich auf allgemeine und notwendige Wirkursachen richten.[21] Der M.begriff wird bei Aristoteles also insgesamt in seiner analogen Verwendung analysiert: Die Bewegung verhält sich zum Vermögen als dessen

bestimmende Verwirklichung in Bezug auf dieses spezielle Vermögen, und die Wesenheit verhält sich zum Stoff im Sinne einer existenziellen Verwirklichung, was den beiden Verwendungen von *ousia* bzw. den beiden Verwendungen von ‹sein› im Sinne von existiert oder als Hilfsverb entspricht.

Unter diesem Ansatz gelingt ihm eine Kritik am M.konzept der Megariker Diodoros Kronos[22], die eine reale M. leugnen (wie auch N. Hartmann, s.u.) bzw. mit Wirklichkeit gleichsetzen. Denn eine d*ynamis* gehe nicht verloren, wenn sie nicht verwirklicht wird, bzw. wie wäre ihr vorgängiger Erwerb zu begründen, wenn eine neue Verwirklichung stattfindet?[23] Letztlich kritisiert er, dass die Megariker die ontologische mit der epistemischen Fragestellung verwechseln, die zur Erschließung des Möglichen bei der Wirklichkeit anhebt.

In der ↑Scholastik, die nicht bloß das Werden in der Welt, sondern das Werden der Welt (*creatio ex nihilo*) zu begreifen suchte, konnte die vorausgesetzte M. nicht mehr als Materialität gedacht werden, da der Schöpfergott nicht an ein Material gebunden ist.[24] Die M. der Welt konnte nicht mehr als reale Potenzialität gefasst werden, sondern nur als Seinsmöglichkeit überhaupt (*possibile absolutum*), die durch die aktuale *omnipotentia dei* verwirklicht wird. Die absolute M. ist nur (noch) als Widerspruchsfreiheit bestimmbar: Der logische M.begriff wird zum Fundament des ontologischen. Die *omnipotentia*, die den Übergang bewerkstelligt, ist nicht mehr Thema der Philosophie, sondern einer negativen Theologie, die die Grenzen der Philosophie reflektiert (Nikolaus von Kues).[25]

2.2 Leibniz

Leibniz' Metaphysik stellt sich der Aufgabe, die reale M. der Welt aus der logischen M. (*possibile logicum*) als Widerspruchsfreiheit zu (re-)konstruieren. Die logische M. eines Begriffs ist gegeben, wenn er nicht in sich widersprüchlich ist, d.h. nicht einen Teilbegriff und zugleich dessen Negation enthält (z.B. ‹rundes Quadrat›). Gemäß Leibniz' analytischer Wahrheitstheorie sind Aussagen auf ↑Begriffe reduzierbar, die Konjunktionen aus Teilbegriffen darstellen[26], d.h. in wahren Aussagen ist das Prädikat im Subjekt enthalten (einschließlich der kontingenten Teilbegriffe). Eine Aussage ist also möglich, wenn der Subjektbegriff A keinen Teilbegriff enthält, der mit dem Prädikatbegriff B (oder einem seiner Teilbegriffe) im Widerspruch steht. Die Widerspruchsfreiheit des Modalisandums ist also notwendige und hinreichende Bedingung des Modalisators. (Dieses syntaktische Kriterium ist aber nicht immer epistemisch einlösbar, da im empirischen Bereich die Analyse bis hin zu den einfachsten Teilbegriffen nicht abschließbar ist.)[27] Über die syntaktische Bestimmung hinaus erfolgt bei Leibniz eine formal-semantische Bestimmung mit Hilfe des Konzepts der ↑möglichen Welten, nach der die Modalisatoren den Geltungsbereich von Aussagen angeben: ‹Notwendig› heißt, in allen möglichen Welten wahr zu sein, ‹möglich›, in mindestens einer, ‹kontingent› in dieser, aber nicht in allen. Kontingenz unterscheidet sich von M. dahin gehend, dass M. auch der Notwendigkeit zukommt, letztere aber von der Kontingenz ausgeschlossen wird. Dieser weitere Begriff von Kontingenz

$$C_w(p) \equiv M(p) \wedge \neg N(p) \equiv M(p) \wedge M(\neg p)$$

ist zu unterscheiden von einem engeren, bei dem auf das Bestehen eines Sachverhalts p in mindestens einer möglichen Welt abgehoben wird:

$$C_e(p) \equiv M(\neg p) \wedge p$$ [28].

Diese engere, empirische Kontingenz betrifft ‹Tatsachenwahrheiten›; notwendige Wahrheiten sind hingegen ‹Vernunftwahrheiten›. Zwar beschränken die notwendigen Wahrheiten die kontingenten; es lassen sich jedoch alternative Welten (Weltverläufe) denken, sofern sich zu einer bestehenden Tatsache widerspruchsfrei auch deren Nicht-Bestehen denken lässt. Warum die Welt so ist, wie sie ist, wird von Leibniz unter dem metaphysischen Prinzip des zureichenden Grundes und des Besten beantwortet: Einem Maximum an Ordnung und zugleich an Vielfalt.[29] Dabei hat Gott die Auswahl aus möglichen Welten, die stärker charakterisiert sein müssen als bloß durch logische Widerspruchsfreiheit (‹Kompatibilität›). Unter den idealen Ordnungsgefügen Raum und Zeit, in denen die widerspruchsfrei bestimmten Subjekte/Dinge koexistieren müssen, ist ihr Miteinander-Möglichsein näher zu bestimmen (‹Kompossibilität›). Wir finden hier einen adjektivischen (nicht: operativen) Gebrauch von möglich, der (mindestens) zweistellig ist, dabei symmetrisch transitiv und reflexiv als widerspruchsfreie raum-zeitliche Beziehung zwischen Substanzen. Damit gewinnt Leibniz einen Begriff der realen M. als Kompossibilität der in einer Welt vorhandenen Dinge und Prädikate, als notwendige und hinreichende Bedingung einer möglichen Welt. Die Ordnungsrelationen von ↑Raum und Zeit erweitern gegenüber einer rein logischen Konjunktion den Bereich dessen, was in eine mögliche Welt eingehen kann (gegenteilige Eigenschaften einer ↑Substanz zu verschiedenen Orten und Zeiten) und tragen damit der Forderung nach maximaler Vielfalt Rechnung.[30] Raum und Zeit indizieren die Prädikate (Teilbegriffe) als wirkliche Ordnung der Dinge. Räumliche und zeitliche Ordnung (mit dem Primat der letzteren, da räumliche Ordnung als gleichzeitiges Bestehen gefasst werden kann), überführen die logische M. der Substanzen in die reale. Inbegriff dieser Ordnung ist die ↑prästabilierte Harmonie (der besten) der möglichen Welten (im logischen Raum ihrer Alternativen). Für den Verstand Gottes sind auch die Tatsachenwahrheiten apriorisch; nur dem begrenzten menschlichen Verstand erscheinen alternative Weltverläufe als gleichzeitig möglich, worin Leibniz das menschliche Verständnis von ↑Freiheit gründet, kompatibel mit der determinierten Schöpfung).[31]

2.3 Kant

In der im Kapitel *Von der Amphibolie der Reflexionsbegriffe* der *Kritik der reinen Vernunft* vorgetragenen Kritik hält Kant Leibniz vor, die Erscheinungen «intellektuiert» zu haben.[32] Er habe nicht die «transzendentale Überlegung» (*reflexio*) vollzogen, die die Begriffe entweder der ↑Sinnlichkeit oder dem reinen ↑Verstand zuordnet, und beides konfundiert. Wenn wir unsere Begriffe lediglich im Verstande begreifen, ist dies nicht bloß unzureichend, sondern «in sich widerstreitend […], da man entweder von allem Gegenstande abstrahieren [in der Logik] oder, wenn man einen annimmt, ihn unter Bedingungen der sinnlichen ↑Anschauung denken müsse».[33] Den Modalbegriffen fällt hierbei eine zentrale Rolle zu, «dass sie den Begriff, dem sie als Prädikat beigefügt werden, als Bestimmung des Objekts nicht im mindesten vermehren, sondern nur das Verhältnis zum Erkenntnisvermögen ausdrücken».[34] Sie sichern mithin die geforderte ↑Reflexion. Da die Erkenntnis sich nicht direkt auf die Substanzen richten kann – ‹kopernikanische Wende› –, sondern bloß auf Erscheinungen für das Subjekt, gilt: «Die Bedingungen der M. der ↑Erfahrung überhaupt sind zugleich die Bedingungen der M. der Gegenstände der Erfahrung».[35] Die ontologische M. fällt mithin mit der epistemischen M. zusammen, und es muss ein alternatives Konzept von Wirklichkeit (der Erfahrung) neben die anderen Modalitäten gestellt werden, denn der Begriff von hundert möglichen und hundert wirklichen Talern stimmt überein[36], und es kann daher nichts geben, was ontologisch der M. zur Existenz hinzukommen könnte[37] außer eben die Erfahrung unter ihren Bedingungen. Die logische M., auch bei Kant gefasst als Widerspruchsfreiheit, besagt nichts über die objektive ↑Realität eines Gegenstandes. Dessen ontologische Modalität wird über seine Bedingungen als Bedingungen der Erkenntnis bestimmt: «1. Was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und

den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich. 2. Was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich. 3. Dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist (existiert) notwendig».[38]

Diese Charakterisierung wird nachvollziehbar, wenn man sich die beiden von Kant vollzogenen Schritte seiner Erkenntnistheorie vergegenwärtigt: (i) Es wird am Erkenntnisgegenstand der Anteil der Sinnlichkeit analysiert als Bedingung der M. der Erscheinungen[39]: Raum und Zeit. Zur Anschauung muss aber der Begriff treten, um unter dem Vermögen des reinen Verstandes zu urteilen. Um dessen Anwendung auf Erscheinungen zu ermöglichen[40], tritt als ↑«Schema der M.» die «Bestimmung der Vorstellung zu irgendeiner Zeit», als «Schema der Wirklichkeit» das «Dasein eines Gegenstandes in einer bestimmten Zeit» und als «Schema der Notwendigkeit» das «Dasein eines Gegenstandes zu aller Zeit» hinzu.[41] Die M., die durch die formalen Bedingungen der Anschauungen und Begriffe bestimmt ist, umfasst die synthetischen ↑Urteile a priori; deren Wahrheit ist notwendig, weil allgemeingültig. Der Übergang von der M. zur Notwendigkeit ist im Wechsel vom adjektivischen (prädikativen) zum operativen Gebrauch begründet. Diese Bestimmungen der Modalitäten sind zwar formal (unabhängig von der Erfahrung), «aber doch nicht unabhängig von aller Beziehung auf die Form der Erfahrung überhaupt».[42] In diesem Feld fallen ontologische und epistemische M. zusammen.[43] Neben die formale tritt nun die materiale Modalität[44], die von Kant als «hypothetisch» charakterisiert wird, und zwar in dem Sinne, dass zur unbedingten Notwendigkeit des Urteils die «bedingte Notwendigkeit der Sache» treten muss, die in ihrem Gegebensein liegt. Das Prädikat kommt dem Subjekt zu, wenn es wirklich ist, was nicht sein Dasein, sondern seinen «Zustand» betrifft der «unter Kausalgesetzen steht» (↑Kausalität). «Die materiale M. kennzeichnet modal den Zuwachs an materialer Bedingtheit»[45], dessen Negation hinsichtlich des Zusammenhangs mit dem Wirklichen nicht nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist. Für alle «aus dem Stoffe, den uns die Wahrnehmung bietet» gemachten Begriffe gibt es keinen Erweis ihrer realen M. außer den «Zusammenhang […] mit irgendeiner wirklichen Wahrnehmung nach den Analogien der Erfahrung»[46], bzw. «aus der Erfahrung selbst das Beispiel ihrer Verknüpfung zu entlehnen».[47] Dies bedeutet den Primat der Wirklichkeit für die Behauptung materialer (epistemischer) M. Materiale M. bezieht sich also auf das Urteilsprädikat, nicht auf das Urteil überhaupt als Operator.

Im Unterschied zur Architektonik Leibniz' operiert Kant also mit einem als Dreiheit strukturierten Modalgefälle, ‹M. – Wirklichkeit – Notwendigkeit›, und wegen der epistemischen Sonderstellung der Wirklichkeit lehnt er explizit ab, die Modalisatoren im Modus der Wechselseitigkeit zu bestimmen.[48]

Schließlich thematisiert Kant «absolute M.» als Charakterisierung der Idee, „was in aller Absicht…möglich ist".[49] Sie ergibt sich aus der Frage nach der Gesamtheit aller möglichen Bedingungen eines Wirklichen, als vollständige M., Totalität der Bedingungen.[50] Sie ist ein Noumenon, ein Grenzbegriff, der für den menschlichen Verstand unerreichbar ist, der aber die Begrenztheit menschlicher Erkenntnis deutlich werden lässt, als „regulative Idee" unverzichtbar ist für die Ausrichtung der Forschung und für ihr Selbstverständnis programmatischen Charakter hat.[51] Es ist eine M., die sich reflexiv zur epistemischen M. verhält.

2.4 Hegel

Diese Reflexivität näher zu untersuchen ist das Anliegen Hegels: zu rekonstruieren (*Phänomenologie des Geistes*/PhG), zu begründen und die Voraussetzungen dafür freizulegen (*Wissenschaft der Logik*/WL), wie wir uns Vorstellungen (des Wissens) von Vorstellungen machen («spekulativer ↑Idealismus»[52]). Seine Untersuchungen finden daher nicht im Modus prädikativer Ausdrücke der Art ‹x ist P› statt, sondern im Modus «spekulativer Sätze» (↑Spekulation) der Art ‹Das P ist das Q›, die eine ↑Identität als Differenz ausdrücken, eine Identität, unter der das P Gattung seiner selbst und des von ihr Differierenden ausmacht, was für prädikative Sätze unsinnig zu behaupten wäre.[53] Den unterschiedlichen Problemlagen der PhG einerseits, der WL andererseits entsprechend, wird ‹M.› unterschiedlich eingesetzt: Wenn es um die Rekonstruktion der Genese von Vorstellungen geht, mittels derer der ↑Geist sich seiner selbst vergewissert, charakterisiert ‹M.› die erste Stufe des dialektischen Dreischritts, das unmittelbar gegebene An-sich als «Nacht der M.»[54], abstrakt im Sinne von leer (von weiteren Bestimmungen), also das gesetzte P als Träger möglicher Bestimmung. Für-sich wird es durch eine (einfache, und in diesem Sinne abstrakte) einseitige Bestimmung als Q, tritt «in den Tag der Gegenwart»[55]. Jenes An-sich als «innere M. […] des Begriffs» wird als «reines Ding […] ohne Bedeutung» genommen, ist als solches Wirklichkeit ohne Bedeutung. ‹Wirklichkeit› wird von Hegel wörtlich genommen als «kann wirken».[56] Erst als «entwickelte Form» [57] ist es «als Wirkliches gefasst und ausgedrückt», wobei aus der Unmittelbarkeit des Wissens eine Unmittelbarkeit für das Wissen wird.[58] Insofern ist jene abstrakte M. «unwirklich» und wird im eigentlichen Sinne erst wirklich durch eine «wesentliche» Bestimmung des daseienden Geistes als sich selbst setzend im Begreifen, der über eine Reflexion der Einseitigkeit jener Bestimmung der M. als Wirklichkeit diese als M. der Bestimmung begreift – An- und Für-sich – und eine neue Setzung vornimmt usf., beginnend mit der Aussage des Typs ‹die Wahrheit des P (als Q) bzw. des Q als P (in ihrer Einheit) ist das R› usf.

In der *Wissenschaft der Logik* hingegen wird nicht ein Reflexionsgang rekonstruiert, sondern vollzogen, indem schrittweise die allgemeinsten Ausgangsbegriffe und ihr Verhältnis, ausgedrückt in spekulativen Sätzen, auf ihre Voraussetzungen hin hinterfragt werden, auf denen jene Verhältnisbestimmung beruht. Der Weg ist derjenige einer Konkretion allgemeiner Setzungen. Die Modalisatoren werden dort behandelt im Rahmen der Wesenslogik, die «Wesenheiten» (also ↑Kategorien) thematisiert. Hegel übernimmt von Kant die Fragestellung nach dem Verhältnis der Modalisatoren zum Erkenntnisvermögen, räumt dieser Beziehung aber nur für die M. ein, während Wirklichkeit und Notwendigkeit Konkretionen des aktiven Begreifens sind, also einer (idealistisch gefassten) ↑Ontologie angehören.

Wie zu erwarten, vollzieht sich die Reflexion in einem Dreischritt (An-sich – Für-sich – An- und Für-sich), dessen drei Stufen ihrerseits eine Binnengliederung derselben Art enthalten. Der Dreischritt thematisiert insgesamt Wirklichkeit als Wirken-Können. Er hebt an (1.) mit der «formellen Wirklichkeit» noch unreflektierter, abstrakter Existenz, die zunächst (1.1) in ihrer Bestimmungsleere mit ihrer M. zusammenfällt (gemäß dem megarischen Konzept). Unternimmt man einen ersten (formellen) Bestimmungsversuch, gelangt man zum Konzept abstrakter Identität mit sich als Widerspruchsfreiheit (1.2) als «leerer Behälter für Alles überhaupt», der zugleich für das Gegenteil gilt, also das Unmögliche. (Denn, verneint man alle Teilentitäten im «Behälter», erhält man ebenfalls ein widerspruchsfreies Gebilde.) Die Reflexion (1.3) auf diesen Widerspruch zweier einseitiger formeller Bestimmungsoptionen möglicher Inhalte ergibt das Konzept des Zufälligen als «ein Wirkliches, das zugleich nur als möglich bestimmt, dessen Anderes oder Gegenteil ebenso ist».[59] Dass es sich mit diesem Zufälligen so verhält – prädikativer Gebrauch –, führt auf die formelle

Notwendigkeit – operativer Gebrauch –: Es verhält sich notwendig so.

Dies nun inhaltlich zu begreifen (2.) erfordert den Übergang zur realen Wirklichkeit. Zunächst erscheint sie (2.1) als Inbegriff von Dingen mit Eigenschaften, die «wirken können» (modern: ↑Dispositionen). Sie lassen sich bestimmen (2.2) als reale M., «inhaltsvolles An-sich-Sein».[60] Es handelt sich hier, wie Hegel hervorhebt, nicht um einen eigenen Typ von M., sondern um das An-sich-Sein eines anderen Wirklichen, nämlich (die Bestimmung) möglicher Wirkungen. Wird diese einseitige Bestimmung qua Reflexion in ihrer Einseitigkeit negiert, erhält man das Konzept einer «inhaltsvollen Beziehung» zwischen Wirkendem (2.1) und möglichen Wirkungen (2.2) in Abhängigkeit von «Bedingungen und Umständen» – die reale Notwendigkeit (↑Naturgesetze) als relative, bedingte Notwendigkeit, das An- und Für-sich der realen M. Diese hat jedoch dann (3.1) das «Zufällige als Ausgangspunkt», als «beschränkte Wirklichkeit». Damit – so hebt die Reflexion des dritten Schrittes an – wird der ganze Schritt (2) mit seiner Einheit von Notwendigkeit und Zufälligkeit (prädikativ) selbst ein Zufälliges der Behauptung realer M. (operativ): Eine inhaltliche Bestimmung von Etwas als möglich hängt von Bedingungen ab, ist mithin zufällig (3.2). Dies erlaubt nun (3.3) eine Reflexion auf die «Form dieser [ihrer] Bestimmung»: Sie ist absolute Notwendigkeit, denn sie steht nur unter den Bedingungen ihrer selbst, der Vornahme von Bestimmungen realer M. unter jeweils ins Auge gefassten, ausgewählten, isolierten Umständen (Francis Bacons *vexatio naturae artis*).[61] Wir finden hier, was nun nicht mehr überrascht, die «Freiheit der scheinlosen Unmittelbarkeit», soll heißen: die unmittelbare letztnotwendige Entscheidungsfreiheit über die Berücksichtigung jeweiliger Umstände, unter denen wir das Wirken-Können (= Wirklichkeit) als reale M. (= bedingte Notwendigkeit) ausdrücken (‹Naturgesetze›). Diese absolute (= unbedingte) Notwendigkeit ist «die Wahrheit der M. und Wirklichkeit»[62], die sich untereinander nur einseitig bestimmen (vgl. oben die Bemerkungen zur Abfolge spekulativer Sätze: Wir sind hier also auf der Ebene des An- und Für-sich-Seins). Das «Wesen jener freien, an sich notwendigen Wirklichkeiten»[63] ist also die absolute Notwendigkeit als unbedingte Freiheit (der Veranlassung). Kurz: Wir haben

> Wirklichkeit/Wirken-Können als An-sich: formelle M.,
> diese bestimmt als Für-sich: reale M. einer Wirkung/relative reale Notwendigkeit unter jeweiligen Umständen,
> Reflexion dieser Zufälligkeit als bestimmte unter der unbedingten (absoluten) Notwendigkeit der Freiheit (An- und Für-sich).

In der neueren Forschung wird Hegel mit guten Gründen, die auch hier ersichtlich werden, als Vordenker des ↑Pragmatismus herausgestellt.[64]

3. Gegenwärtige Diskussionslage und Ausblick

Die Gegenwartsdiskussion lässt sich – wenn auch hier nur exemplarisch – am besten entfalten vor der Kontrastfolie der beiden prominenten Ansätze von N. Hartmann und E. Bloch, die – jeweils unterschiedlich – ein ontologisches Konzept von M. zu rehabilitieren suchten und dabei in einschlägige Schwierigkeiten geraten. Gegenüber einem aristotelischen ««Gespensterdasein» der M. als «Halbseiendem», welches sich allererst zu verwirklichen habe (unter dem hierbei zugrunde liegenden Teleologieprinzip), will Hartmann im Geist des modernen deterministischen Konzepts der Naturgesetze (↑Determinismus) den megarischen M.begriff wieder geltend machen.[65] Lediglich in der «verdünnten Sphäre» des idealen Seins seien M. und Notwendigkeit relationale Grundmodi, bei deren Allgemeinheit offen bleibt, ob M. disjunktiv als M. des Seins oder Nichtseins oder indifferent als in der Wirklichkeit als deren Voraussetzung enthalten seiend begriffen wird. Für die Realsphäre hingegen gilt, dass die Realmöglichkeit die Erfüllung aller Bedingungen voraussetzt (aufgrund von bloß Möglichem ist nichts real möglich) gemäß dem «Spaltungsgesetz», dass die M. des Seins und die M. des Nichtseins sich ausschließen, da die Realsphäre eine Sphäre durchgängiger Abhängigkeit sei.[66] Das bedeutet, dass alle positiven Realmodi (M., Wirklichkeit, Notwendigkeit) einander implizieren und kein Realmodus gegenüber einem anderen indifferent ist (also z.B. nicht gilt $Wa \equiv \neg Na$). In der Realsphäre sind absolute Modi Wirklichkeit und Unwirklichkeit, M. und Notwendigkeit sind nur relativ dazu als Wirklichsein-Können und Wirklichsein-Müssen. In der Wirklichkeit kann nämlich nur ihre M., nicht aber ihre Unmöglichkeit enthalten sein. Unsere Rede von ‹möglich› in der Realsphäre ist mithin eine epistemische, die sich auf «Gewissheitsgrade» auf der Basis der Kenntnis von «Teilmöglichkeiten» bezieht. (Nur im Idealen besteht zwischen möglichen Welten, von denen nur eine verwirklicht sein kann, eine «Parallelmöglichkeit» (disjunktiv) des Inkompossiblen (s.o. Leibniz)).

Der hier zugrunde liegende Determinismus im Laplace'schen Sinne (dass die Welt, so wie sie ist, notwendig so ist) stößt freilich, wenn er als Modalitätsquelle die Naturgesetze anführt, auf unüberwindliche Schwierigkeiten: Begreift man Naturgesetze als Verlaufsgesetze, so muss man zu Gunsten ihres empirischen Gehalts ihre Striktheit unter der Annahme von *ceteris-paribus*-Regeln aufgeben. Betrachtet man sie als Aussagen über das Verhältnis physikalischer Größen in idealen, isolierten Systemen, so beschreiben sie nicht den realen Verlauf der Welt und haben *per se* keine kausalen Kräfte. Aus diesem Grund begreift man physikalische Größen als Dispositionen, deren Manifestation der (störbaren) Veranlassung bedürfen und die das Wirken restringieren. Daraus ergibt sich eine Wiederaufnahme der aristotelischen Idee, dass die M. des Wirkens in der ‹Natur› (neuzeitlich: der von uns als so-und-so-wirkend modellierten) Substanzen liegt und nicht mit einer Notwendigkeit von Abfolgen hinreichender Bedingungen zusammenfällt. Das führt zu einschneidenden Konsequenzen für die Diskussion um Freiheit und/oder Determinismus.

Wenn E. Bloch (in der Realsphäre) zwischen der «sachhaft-objektgemäßen» M. als «Unterbestimmtheit hinsichtlich (noch nicht) vorliegender Bedingungen» und «objektiv realer» M. als Realoffenheit des (natur)-geschichtlichen Prozesses, der nur die latenten Gestalten der Materie «entbindet»[67] unterscheidet, so nivelliert er doch diese Differenz, wenn er die Zukunft als «Plus-ultra essentielle» M. auf ein Noch-nicht-Vorliegen aller Bedingungen, also eine «real-partielle Bedingtheit des Objekts» reduziert (anstelle einer real-partiellen Bedingtheit des Umgangs mit diesem Objekt in theoretischer und praktischer Hinsicht).

Die Weiterführung der M.-Diskussion hin zur Problematik von Dispositionen und ihrer Erfassung in Dispositionsprädikaten (wie ‹wasserlöslich› oder ‹fehlerfreundlich›) wurde zum zentralen Thema der ↑Wissenschaftstheorie, die Dispositionsprädikate in Wenn-dann-Sätzen zu modellieren suchte, deren Antezedens die Testanordnung und deren Konsequenz die Verwirklichung ist. Einschlägige Modellierungen (↑Modell) scheitern jedoch an dem Darstellungsmittel der Implikation, die auch wahr ist, wenn das Antezedens nicht realisiert oder nicht realisierbar ist (Unterbestimmtheit), und die verworfen werden muss, wenn ein einziger Test misslingt (Überbestimmtheit). Ferner taucht das Definiendum im Definiens («Verwirklichung der Disposition D») auf.[68] Man wich daher auf irreale Konditionalsätze aus und suchte hierzu prognostische und indikativische Sätze, die mit jenen äquivalent sind. Um letztere aber nicht kontraintuitiv werden zu lassen, müssen über pragmatisch gewählte

Zusatzbedingungen, die unseren Vorstellungen von Normalität entsprechen, die Antezedensbedingungen stabilisiert werden (N. Goodman).[69] Denn weder können wir komplette Weltzustände beschreiben, noch wollen wir ihre Komplettierung offen lassen, weil sonst sich der Effekt ergibt, dass aus jeder gegebenen Verfasstheit prinzipiell alles andere als ableitbar nicht ausgeschlossen werden kann und ‹nähere› von ‹entfernteren› Potenzialitäten nicht zu unterscheiden wären (J. Feinberg).[70] Dies ist das Problem der Potenzialismusdebatte, die z.B. für die ↑Bioethik relevant ist («Wann ist ein P ein potenzielles Q?»). Der Ausweg, Dispositionen als durchgehaltene mögliche Eigenschaften über ihre Verwirklichung in verwandten oder einander ähnlichen räumlichen und zeitlichen Kontexten als ‹möglichen Welten› zu modellieren, verlagert das Problem der Grenzziehung auf die Modellierung der Objekte möglicher Welten, deren ‹Verwandtschaft› unter Ausklammerung ‹nichtrelevanter Faktoren› begründet werden soll: Werden solche ‹kleinen› mögliche Welten als partielle Objektbereiche eines Gesamtobjektbereichs (R. Montague, D. Lewis, J. Hintikka)[71] begriffen, deren Objekte in Counterpart-, Ähnlichkeits- oder Identitätsbeziehungen stehen nach Maßgabe der Attributationsmöglichkeit, so fällt die Begründungshypothek auf die Zuweisung von Attributen an wirkliche Objekte in den möglichen Welten zurück, über die eine *Trans-World-Identity* oder -Ähnlichkeit zustande kommt.

Einen anderen Fokus gewinnt die M.-Diskussion schließlich im Feld der philosophischen ↑Anthropologie bzw. den Versuchen, die technomorphe Verfasstheit der klassisch-naturalistischen Anthropologie zu überwinden (der ↑Mensch und seine ↑Evolution erscheinen dort als technisches Problem, welches mittels ↑Technik/↑Zivilisation gelöst wird).[72] Hier finden sich paradigmatisch die gegensätzlichen Ansätze M. Heideggers und H. Plessners: Während bei Heidegger das ↑Dasein als Existenz die M. eines ‹eigentlichen› oder ‹uneigentlichen› Verhältnisses zu der unüberholbaren M. des Todes unter den ‹Existenzialien› Angst und ↑Sorge birgt, und wir angesichts dieser M. zum Entwurf verurteilt sind[73], begreift Plessner unter Verzicht auf eine ontologisierende Rede von Existenzialien den Menschen als dezentriertes Wesen, dessen exzentrische Positionalität eine «notwendige M.» darstellt, die sein Leben von dem der Tiere unterscheidet qua Vermögen, das seine M. selbst potenziert.[74] Wir finden uns letztlich bei der hegelschen M. der Freiheit als absoluter Notwendigkeit wieder, der unbedingten Notwendigkeit, unser exzentrisches Dasein selbst zu ermöglichen, freilich entkleidet vom idealistischen Enthusiasmus, diese M. sei als reale bereits im Weltgeist angelegt.

Aristoteles, 1966, Metaphysik, übers. v. H. Bonitz, 1890, hg. v. E. Wellmann, Hamburg. – Aristoteles, 1985, De motu animalium/Über die Bewegung der Lebewesen, übers. v. J. Kollesch. In: AW, Bd. 17, Darmstadt. – Aristoteles, 1989, Physikvorlesung, übers. v. H. Wagner. In: AW, in dt. Übers., Bd. 11, Berlin. – Becker, O., 1952, Untersuchungen über den Modalkalkül, Meisenheim. – Bacon, F., 1963, Instauratio magna. Ditributio operis. In: The works of F. Bacon, IV, ed. J. Spelding, ND Stuttgart. – Bloch, E., 1959, Das Prinzip Hoffnung, Fft./M. – Burkhardt, H., 1980, Logik und Semiotik in der Philosophie von Leibniz, München. – Döring, K., 1972, Die Megariker. Kommentierte Sammlung d. Testimonien, Amsterdam. – Faust, N., 1931/32, Der Möglichkeitsgedanke. Systemgeschichtliche Unters., 2 Bde., Heidelberg. – Feinberg, J., 1986, Die Paradoxien der Potentialität. Anhang zu: ders., Die Rechte d. Tiere u. zukünftige Generationen. In: D. Birnbacher (Hg.), Ökologie und Ethik, Stuttgart. – Gimmler, A., 2000, Pragmatische Aspekte im Denken Hegels. In: M. Sandbothe, M. (Hg.), Die Renaissance des Pragmatismus, Weilerswist. – Goodman, N., ^{3}1973, Fact, Fiction and Forecast, Indianapolis. – Gurwitsch, A., 1974, Leibniz. Philosophie des Panlogismus, Berlin. – Hartmann, N., ^{2}1949, Möglichkeit und Wirklichkeit, Meisenheim. – Hegel, G.W.F., 1957, Phänomenologie des Geistes, hg. v. J. Hoffmeister, Hamburg. – Hegel, G.W.F., 1961, Wissenschaft der Logik II, hg. v. G. Lasson, Hamburg. – Heidegger, M., ^{17}1993 (1927), Sein und Zeit, Tübingen. – Hintikka, J., 1975, Die Intentionen der Intentionalität. In: Neue Hefte f. Philos., 8. – Hubig, Ch., 1997, Technologische Kultur, Leipzig. – Hubig, Ch., 2006, Die Kunst des Möglichen I, Bielefeld. – Jakobi, K., 1973, Möglichkeit. In: HbPhG, Bd. 2. – Jakobi, K., 2001, Das Können und die Möglichkeiten. Potentialität und Possibilität. In: Buchheim, Th. et al., Potentialität und Possibilität, Stuttgart. – König, J., 1978, Vorträge und Aufsätze, Freiburg/München. – Nikolaus von Kues, 1686/1967, De docta ignorantia, II, lt.-dt., hg. u. übers. v. P. Wilpert, Hamburg. – Nikolaus von Kues, 1973, Trialogus de possest, lt.-dtsch., hg. u. übers. v. R. Steiger, Hamburg. – Leibniz, G.W., 1714/1966, Monadologie. In: Hauptschr. z. Grundlegung d. Philos. II, übers. v. A. Buchenau, mit Einl. u. Anm., hg. v. E. Cassirer, Hamburg. – Leibniz, G.W., 1714/1966, Discours de Métaphysique/Metaphys. Abhandlung. In: ebd. – Montague, R., 1970, Universal Grammar. In: Theoria, 36. – Lewis, D., 1986, Counterpart Theory and Quantified Modal Logic. In: The J. of Philos., 65. – Pape, I., 1966, Tradition und Transformation der Modalität. Bd. I: Möglichkeit - Unmöglichkeit, Hamburg. – Plessner, H., 1975, Die Stufen des Organischen und der Mensch, Berlin. – Poser, H., 1969, Zur Theorie der Modalbegriffe bei G.W. Leibniz, Wiesbaden. – Poser, H., 1981, Stufen der Modalität. Kants System d. Modalbegriffe. In: K. Weinke (Hg.), Logik, Ethik u. Sprache, FS f. R. Freundlich, Oldenburg. – Poser H., 2000, Mathematische und physische Notwendigkeit. In: Boi, L. (Hg.), Science et philosophie de la nature Bern et al. – Seidl, H., 1984, Möglichkeit. In: HWbPh, Bd. 6. – Thomas von Aquin, 1982, Summa contra gentiles, hg. v. K. Albert/P. Engelhart, Bd. II, Darmstadt. – Wolf, U., 1970, Möglichkeit und Notwendigkeit bei Aristoteles und heute, München. – Wolff, Chr., 1740/1996, Discursus praeliminaris de philosophia in genere, hg. v. G. Gawlick/L. Kreimendahl, Stuttgart.

[1] Aristoteles, Met. 1003a 21 f. – [2] Vgl. Jakobi 2001, 12; Wolf 1979, 76. – [3] Vgl. Poser 2000, 338. – [4] Hartmann ^{2}1949, VII. – [5] Jakobi 1973, 996. – [6] Discursus praeliminaris de philosophia in genere, § 29. – [7] Aristoteles, Met. 1019 b. – [8] Met. 1062 a, 1019 b. – [9] Met. 1011 b 14. – [10] Vgl. De motu animalium 699 b, 17-22. – [11] Met. 1046 a 1. – [12] Met. 1042 a. – [13] Met. 1050 a. – [14] Met. 1019 a, 18-21. – [15] Met. 1017 b 23 ff. – [16] Met. 1071 b 12-23. – [17] Met. 1072 a 25. – [18] Met. 1073 a 7. – [19] Met. 1072 b 20 ff. – [20] Physik III, 201 a 10 ff. – [21] Vgl. Met. VI, 2 u. 3. – [22] In: Döring 1972, 39 ff. – [23] Vgl. Aristoteles, Met. IX, 3. – [24] Thomas von Aquin, Summa contra gentiles II, 37. – [25] Nikolaus von Kues, Trialogus de possest, n. 6, 7-17; De docta ignorantia, II, Kap. 8. – [26] Discours de Métaphysique, § 8. – [27] Vgl. Burkhardt 1980, 248. – [28] Poser 1969, 44. – [29] Leibniz, Monadologie 58. – [30] Vgl. hierzu d. umfassende Darstellung bei Poser 1969, 76ff. – [31] Leibniz, Discours de Métaphysique § 13, vgl. hierzu Gurwitsch 1974, 106ff. – [32] Kant, KrV B 327. – [33] KrV B 335. – [34] KrV B 266. – [35] KrV B 197. – [36] KrV B 627. – [37] KrV B 284. – [38] KrV B 265f. – [39] KrV B 43. – [40] KrV B 176. – [41] KrV B 184. – [42] KrV B 269. – [43] Vgl. Poser 1969, 204ff. – [44] Kant, KrV B 279. – [45] Poser 1969, 204. – [46] Kant, KrV B 272. – [47] KrV B 269. – [48] KrV B 624 Anm. – [49] KrV B 285. – [50] Vgl. hierzu Pape 1966, 224. – [51] KrV B 672. – [52] Hegel, PhG 73. – [53] Vgl. hierzu König 1978, 34. – [54] Hegel, PhG 290. – [55] Ebd. – [56] Hegel, WL, 146. – [57] Hegel, PhG 20. – [58] PhG 19. – [59] WL, 173. – [60] WL, 173. – [61] Vgl. oben PhG. – [62] Bacon 1963, 23. – [63] Hegel, WL, 182. – [64] WL, 183. – [65] Vgl. Gimmler 2000, 270ff. – [66] Hartmann ^{2}1949, 5ff. – [67] Ebd., 16. Kap. – [68] Bloch 1973, 264-284, hier: 271. – [69] Vgl. Hubig 1997, Kap. 2.2.3. – [70] Goodman ^{3}1973. – [71] Feinberg 1986, 174. – [72] Montague 1970, 373ff.; Lewis 1968, 113ff.; Hintikka 1975, 66ff. – [73] Hubig 2006, Kap. 3. – [74] Heidegger 1927, §§ 50-53. – [75] Plessner 1975, 309-346.

Christoph Hubig